

Mora Forero, Ernesto

Calma y revuelta: Teorías solipsistas del relato

VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria

18, 19 y 20 de mayo de 2009

CITA SUGERIDA:

Mora Forero, E. (2009) Calma y revuelta: Teorías solipsistas del relato [en línea]. VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, 18, 19 y 20 de mayo de 2009, La Plata. Estados de la cuestión: Actualidad de los estudios de teoría, crítica e historia literaria. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3578/ev.3578.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Calma y revuelta: teorías solipsistas del relato

Ernesto Mora Forero
Universidad Santo Tomás, Colombia

Resumen

Este ensayo pretende llamar la atención, siguiendo especialmente a Jean-Marc Ferry en *Les Puissances de l'expérience: essai sur l'identité contemporaine* (1991: 103 y ss), acerca de cómo una buena parte de la teoría contemporánea sobre la narración ha quedado substraída al refugio solipsista de las identidades personales, negándose de ese modo para el relato la posibilidad de jugar un papel determinante en los debates públicos. Estos dogmatismos de la facticidad han acuñado dos formas que, simplificando demasiado, podemos nombrar como conservadoras y progresistas. En el primer caso, se trata de teorías que ponen en el centro de sus reflexiones la autoridad de la tradición en el seno de una comunidad lingüística y literaria que se forja a sí misma, sobre la base de una hermenéutica de sus propios valores (Ricoeur, MacIntyre); en el segundo, se trata de las subjetividades en revuelta que han elegido como mecanismo de emancipación el refugio en la vida psíquica por encima de la racionalidad contenida en el mundo de la acción (Kristeva).

Palabras clave

Solipsismo-calma-revuelta-pensamiento postmetafísico-identidad narrativa.

Dentro de los motivos del pensamiento post-metafísico, es decir, de un pensamiento que ya no reclama univocidad en los conceptos de verdad, razón, moral o belleza, Jürgen Habermas sitúa con especial relevancia la idea de una superación de la filosofía de la conciencia (1990: 40-45). Reconstruir la historia de aquello que se dice superar en este caso, tiene que ver con enumerar los tipos de reflexión solipsista que han privilegiado la "singularidad" de sentido en la comprensión del mundo, más allá de la cooperatividad e interactividad de sentidos. Solipsismo significa, por un lado, agotar los significados de toda experiencia: sea ésta el trato con objetos, o el trato con otros, a los moldes de la propia autocomprensión; o también, la reducción de todos los significados del mundo y de los otros a los moldes según los cuales son estructurados por una conciencia solitaria. Al primero de los casos, algunos lo llaman "romanticismo", al segundo "mentalismo".

El camino por el cual ahora decimos que el solipsismo es "pura metafísica" es bastante complejo e imposible de sintetizar en estas páginas. Sin embargo, existe cierta unanimidad en reconocer que la salida a la metafísica de la que tanto nos glorificamos en el presente está en el hecho de que todo pensamiento se construye *a nativitate* en forma discursiva. Al entender las distintas formas de pensamiento como enunciaciones discursivas estamos llevando a cabo un crucial proceso de secularización que ya no permite el absolutismo en la autocomprensión o en el mentalismo epistemológico. El presente ensayo, busca identificar algunos rasgos de dicho absolutismo en varios de los intentos por demarcar la intención o fuerza ilocucionaria de la construcción discursiva conocida como narración.

Se dice que a la fuerza ilocutiva de la narración le corresponde el rescate de la reflexión personal, la singularidad y la autocomprensión de las que la secularización discursiva ha significado su límite. De este modo podemos identificar a la narración con un tipo particular de acto de habla. Las manifestaciones expresivas de vivencias, pueden ser asociadas a propósitos ilocucionarios como la pretensión de autenticidad, la exteriorización de la coherencia análoga entre una vida cabalmente narrada o estéticamente configurada y una vida cabalmente

vivida, y por último, la manifestación de la colonización de dicha plenitud por una racionalidad tecnológica o una progresiva mercantilización de la noción misma de vida.

La narración aglutina estas "potencias", por lo menos en tres aspectos como dice Jean-Marc Ferry:

A, porque parece orientarse, en tanto acto de habla, de modo mucho más inmediato al conjunto de los acontecimientos en forma de vivencias personales; al hacerse explícitas en el discurso narrativo, determinadas vivencias adquieren una significación especial que no tendrían como meras acciones cotidianas de los individuos; es así, dice Ferry que la narración funciona como la primera potencia de la experiencia ligada al discurso.

B, además de primera potencia discursiva del acontecimiento, el relato es concebible como capacidad por medio de la cual los individuos son capaces de construir síntesis de los actos significativos de los que han sido protagonistas; bajo el manto del relato los sujetos pueden formar un conjunto unitario de experiencias que expresa, mejor que cualquier otra estructura simbólica, la identidad personal.

C, el relato, al redireccionar las acciones en cierta estructura teleológica que podemos llamar *destino*, da lugar a la postulación explícita de "idealizaciones" (positivas o negativas) que adquieren legitimidad por su carácter de constructo imaginativo; el relato no sólo reconstruye una vida vivida, sino que puede figurarse dicha vida en un mundo resemantizado, sin violentar ningún tipo de convención comunicativa (Ferry 1991: 104-108).

Los rasgos innegables que definen de este modo la ilocución narrativa, son los mismos por los cuales se viene actualizando el debate sobre la naturaleza de los géneros discursivos. Dentro de las nuevas coordenadas de producción de los géneros, el relato se ha adjudicado la primacía como discurso de la individualidad y la singularidad (del sujeto o colectiva). La pesada carga hermenéutica que esta dimensión de la narración posee en el debate contemporáneo, no deja lugar a dudas sobre las posibilidades pragmáticas del relato en el detalle de la construcción nunca abandonada en la modernidad de algún tipo de subjetividad. Sin embargo, es también esta carga hermenéutica la que en determinados momentos convierte en demasiado diagramáticos los términos del debate, especialmente, al preguntarnos si son éstas las únicas potencias ilocutivas del relato. Este resguardo de una modalidad del discurso, por lo demás, bastante polimórfica, parapetada en la torre de la autenticidad expresiva de sujetos o colectividades solitarias, nos hace preguntarnos si este tipo de univocidad semántica no es una forma renovada de robinsonismo teórico.

La batalla epistemológica actual, por lo menos en filosofía, sobre las posibilidades semánticas de los géneros discursivos, discute la primacía y el lugar del relato según las coordenadas presentadas. Sin embargo, poco han tocado el núcleo de sus posibilidades ilocutivas y el *topos* de la identidad narrativa ligada a la facticidad del acontecimiento.

Es interesante observar cómo la autenticidad expresiva es conservada como cualidad pragmática distintiva, tanto para defender como para atacar el espacio de rendimiento del relato en la sociedad contemporánea. La arqueología por la cual la narración ha adquirido las imágenes de reflexión íntima, sacralidad de la experiencia, apertura de mundo en contraposición de los sentidos característicos del lenguaje ordinario, es demasiado vasta para estas márgenes, pero un pequeño trazado del mapa espiritual que la sostiene da cuenta claramente de los intereses contrapuestos por los cuales la narración no abandona lo que podemos llamar su lugar de confort.

En primer lugar, se encuentran los apologetas del relato, en tanto que instrumento que permite la resemantización del mundo, apoyado en la singularización de la experiencia personal. Las variaciones son muchas, y no pretendo unificar bajo una sola dimensión ilocucionaria las cualidades del discurso narrativo que le brindan estos autores. Sin embargo, la constante apologética persiste, y consiste en la tendencia a absolutizar el relato y su intencionalidad como el "discurso de los discursos": La narración como forma primera de saber que termina recubriendo en sus estructuras la supuesta autonomía de todas las demás

epistemes, especialmente la de los enunciados científicos (Lyotard); la disolución de los géneros discursivos y sus respectivas orientaciones objetuales, en lo "literario" (Derrida); la reconstrucción del relato personal o colectivo como la base de las identidades simbólicas y políticas, y la matriz simbólica de todas sus prácticas (MacIntyre, Rorty); la analogía entre completud narrativa e integridad ética que transparenta la inconmensurabilidad de la substancia moral individual (Ricoeur).

Esta apología del relato individual antepone la historia de vida a cualquier expresión de universalidad, la dimensión creativa y desviada de la lengua en el hablante a cualquier enunciación de tipo comunicativo y, por último, los diferentes tipos de reconocimiento simbólico sedimentados en el relato a los mecanismos procedimentales de la justicia.

Por otro lado, este recubrimiento total que hace el relato de las otras dimensiones discursivas (universalidad, comunicación y justicia) es atacado fuertemente por quienes ven en ellas su límite. La participación ciudadana, la argumentación razonada y la aspiración universal del derecho deben mostrarse como límites reguladores a la acción del relato. Para la ética discursiva de Habermas y Apel, es preciso que las fuerzas ilocutivas de la "autenticidad", la "ejemplaridad", la "integridad", queden perfectamente delimitadas en tipos característicos de "actos de habla": los de la expresividad. Con ello es posible cumplir el objetivo de democratizar la textualidad lingüística con la que se produce el mundo de la vida: afirmaciones, compromisos, argumentos, normatividades, conversaciones, etc. (Habermas 1993: 204-229).

Este límite, va mucho más allá de una postulación de un mundo de la vida democratizado discursivamente, en el que las propias fuerzas ilocutivas se autolimitan, sino que además exige, por lo menos en los ámbitos de la deliberación pública, una subordinación de los discursos del acontecimiento (narrativos) a los discursos de la argumentación razonada. Para una ética de la comunicación, los relatos con los cuales los sujetos se aseguran de un lugar de enunciación que podríamos llamar auténtico, son sólo espacios de lucha abierta y sin cuartel por un mismo lugar de reconocimiento (Ferry 2001: 38). En este caso, sólo la plasticidad narrativa y las fuerzas perlocucionarias o de persuasión son las que dan la primacía a uno u otro relato. Una narrativización del conflicto colombiano, por ejemplo, mostraría claramente el poder ilimitado y asimétrico que ejercen los relatos de un tipo de víctimas sobre otro (secuestrados vs. desaparecidos; extorsionados vs. masacrados). Sólo un tipo de discurso "superior", bajo el cual las pretensiones de reconocimiento de cada historia particular queden supeditadas a los criterios normativos de una igualación en derechos, puede permitir el reconocimiento de todas las víctimas, y la identificación plena de todos los tipos de victimarios.

En todo caso, trátase de apologetas o detractores, las funciones de la narración parecen quedar estatuidas en los márgenes que le brinda la identidad narrativa, las autopresentaciones expresivas, y es valorada según la coordinación del sujeto respecto de una buena descripción de estados interiores, o según los rendimientos estéticos con los que configure su propio devenir. Ahora bien, la distinción ilocucionaria del relato, su adecuación a determinadas intencionalidades de la enunciación lingüística, a pesar de presentarse comúnmente como espacios reservado del "sí-mismo", o lugar del acontecer privilegiado del ser, es posible sólo dentro del proceso de diferenciación de la acción que caracteriza a una modernidad secular. La referencia desviada, las potencialidades no ostensivas, referenciales o comunicativas que hacen del relato, el medio característico de la resemantización o apertura de mundo, son efectivas sólo porque están diferenciadas en el concierto de las demás potencialidades lingüísticas: las afirmaciones, las reflexiones, las enunciaciones compromisorias, los argumentos y en general, la comunicación. El rodeo por el relato para la conjura de una ausencia de mundo, de nombre y de pérdida de la identidad que caracterizan a la modernidad tardía y su apego por una razón tecnológica, sólo deviene acontecimiento discursivo en la medida en que ha delimitado su propia fuerza ilocucionaria de cualquier otra que quiera presentarse como totalidad: sea ésta la del discurso científico, político, jurídico, etc.

Secularizar, en este sentido, significa diferenciar el *telos* de todas las intervenciones lingüísticas, por un lado, y por otro, desacralizar la preeminencia de alguno de ellos. El papel del lenguaje poético en el proceso de desobjetivización de la experiencia, en el debate entre comprensión y explicación, y finalmente en la fundamentación del perspectivismo hermenéutico, es posible sólo porque dicho lenguaje ha conquistado legitimidad en tanto prototipo de realización discursiva.

El *telos* de antimodernidad con el cual la narración se parapeta en la torre del solipsismo es, en determinados puntos, crucialmente moderno. Mediante esta paradoja no se pretende reavivar simplemente la vieja querella entre antiguos y modernos. Más bien, se busca resaltar sus aspectos productivos en algunos teóricos que son conscientes de su propia modernidad, pero que no la asumen acríticamente.

En cualquier caso, de modo explícito o no, las teorías apologéticas del relato reconocen por lo menos dos características de la modernidad secular: en primer lugar, la diferenciación de la acción que, desde una perspectiva hermenéutica y pragmática se entiende como la fusión de horizontes discursivos o, el carnaval de las fuerzas ilocucionarias que se interpelan mutuamente; y, en segundo lugar, la desacralización de algún “tipo ideal” discursivo que pretenda ser detentador absoluto de los mecanismos evaluativos por los cuales decimos que una acción es significativa (posee valor semántico). El concierto del habla ya no se sostiene exclusivamente por enunciados orientados hacia la verdad o la falsedad, propios de las acciones teleológicas e instrumentalizadoras; pero tampoco, y aquí está el punto, puede recubrirse, enajenarse en la mística estetizante de la autenticidad narrativa. El relato de una vida vivida no puede anestesiar la pluralidad de experiencias discursivas realizadas mediante tipologías distintas de la intencionalidad lingüística.

Por eso, dice muy bien Jean-Marc Ferry, debemos postular al lado de las identidades narrativas, identidades argumentativas, interpretativas o reconstructivas. No hay ninguna razón, dentro de un pensamiento postmetafísico para que el imperio de la narración se adjudique todo el peso ilocucionario de la constitución identitaria (1991: 103-104).

Ahora, la paradoja de las teorías apologéticas del relato es productiva, no tanto por la búsqueda de un lugar de enunciación en este carnaval del habla, sino más bien por la reflexión interna de su propio estatuto. Hasta dónde, los fenómenos de diferenciación y desacralización pueden afectar a la narración misma como discurso. ¿Hasta dónde es posible identificar la enunciación narrativa con una sola potencia del habla?

Sin explicitarlo, los teóricos apologetas han lindado con este límite. Voy a presentar, por fin, a tres de ellos: Ricoeur, MacIntyre y Julia Kristeva. Es interesante que los apologetas del relato como vehículo de la autenticidad, se encuentren en un lugar intermedio entre el *telos* de la *emancipación* que caracteriza a las revoluciones modernas, y el *telos* de la *conservación* que se fundamenta en la autoridad de la tradición. Bajo principios similares, los autores de la autenticidad narrativa se debaten entre la calma de la tradición y la revuelta que la niega.

En primer lugar, Ricoeur identifica los tipos de textualidad con los tipos de actos de habla de la pragmática de Searle y Austin (2007: 63-66). Esta conexión de discurso y acción será la que finalmente lo lleve a reinterpretar la *mimesis* aristotélica en términos de teoría de la acción, tal como sucede en *Tiempo y narración*. Para Ricoeur la *mimesis praxeos* aristotélica, mediada por la regla de la concordancia/ discordancia permite por lo menos dos cosas, en tanto “mecanismo discursivo que configura y refigura la acción humana”, el relato se instituye como capacidad autorreflexiva e intencional cuyo principal correlato es la praxis humana: su esfera semántica y su esfera simbólica (1998: 115-130). Pero al mismo tiempo la regla de concordancia episódica del relato, y su contrapartida discordante (peripecias, lances patéticos y remembranzas), son analogadas con principios regulativos de la propia praxis en su dimensión ética. Ricoeur vincula, por medio de la imaginación poética, una regla compositiva con una regla prescriptiva: la completud del relato con la “integridad” y “autenticidad” de un sujeto responsable (1997: 113).

No obstante, desde la propia formulación de dichos rendimientos del relato en *Tiempo y narración*, Ricoeur fue consciente de los límites. Tanto en *Sí mismo como otro* como en *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur se preocupa por una absolutización narrativa de la responsabilidad ética, especialmente de la responsabilidad con el otro, cuando ésta queda sujeta a la clausura e incommensurabilidad de los relatos personales. ¿Qué criterio resulta suficiente para dar mayor legitimidad a determinados relatos personales por encima de otros? Y, dentro de esa apretada correlación de relato y vida ¿cuáles son las experiencias contadas que son dignas de reconocimiento?

En este punto, Ricoeur debe abrir el abanico de las posibilidades discursivas y abrirse a otras potencialidades de enunciación que superen el egoísmo interpretativo de la identidad narrativa: en su caso, los mecanismos simbólicos del ágape y la lógica del don y del contradon (2006: 227-251). Incluso con todo el matiz simbólico y poco verbal de estas otras manifestaciones, ellas implican un esfuerzo por diferenciar actos discursivos, al mismo tiempo que desacraliza la omnipotencia de la narración, como fuerza discursiva.

En todo caso, la teoría de la acción que acompaña la definición de *mimesis* en la obra de Ricoeur se agota siempre en la constitución del sí-mismo. El relato es la mejor forma enunciativa del “yo” pero no se contempla en él ningún residuo discursivo que lo acredite para brindar imágenes de la interacción verbal que también hace parte de una teoría de la acción. Ésta termina en Ricoeur en el mismo lugar donde acaba la identidad personal sustrayéndose, de este modo, a las posibilidades complejas de la acción en interacción con sus particulares mecanismos de diferenciación.

Para Alasdair MacIntyre, la clausura del relato exigida para la identificación de una vida singular, de una vida cabalmente vivida se hace análoga de lo que él llama una razón histórica. Subordinadas a la razón histórica deben entenderse las razones científicas y las razones filosóficas. “La razón histórica es la razón que conoce describiendo, relatando, enlazando inteligiblemente los eventos”, pueden ser estos acontecimientos factuales como tal, o incluso, “las diversas teorías de un determinado ámbito científico o filosófico, construidas a los largo del tiempo y justificadas por las características del contexto social y moral en el que tomaron cuerpo” (Figueiredo 1999: 87). Las nociones seculares de diferenciación y desacralización se encuentran presentes, en primer lugar, por la devaluación histórica y contextual que hace el *entendimiento narrativo* de las particulares verdades epistémicas o metafísicas que se sedimentan en el curso vivido del tiempo, y también, por el carácter de acontecimiento que se brinda a todas las formas de racionalidad.

Esta preeminencia de la inteligencia narrativa juega el mismo papel configurador de la identidad en Ricoeur, pero se le añade la función de dador de sentido para una cultura histórica determinada. Así, como la identidad narrativa es imagen de la unidad de una vida vivida en el tiempo, así la racionalidad narrativa es el mecanismo revelador de una verdad de la tradición que se proyecta como una. Para MacIntyre, la inteligencia narrativa es el vehículo último que hace legibles las distintas verdades acuñadas culturalmente por los distintos saberes (epistémicos, filosóficos y estéticos). Decimos, por ejemplo, que las fuerzas ilocucionarias de los enunciados científicos se enderezan hacia la fuerza veritativa de los enunciados narrativos que encarnan la autoridad de la tradición. Aunque esta tradición se ve sacudida por lo que MacIntyre llama “crisis epistemológicas”, en las que sujetos particulares o colectivos se encuentran con verdades insospechadas que hacen que la comprensión habitual del mundo pierda sentido y se precise de un nuevo tipo de inteligibilidad, la historia de una tradición es la historia de la suma de sus crisis y de sus superaciones según la búsqueda de una verdad transhistórica que finalmente se convierte en deber individual y social de una colectividad (2001: 234-267).

En el caso de MacIntyre, es mucho más claro el recubrimiento apologético de la enunciación narrativa sobre otros tipos de enunciación. Pero además se muestra cómo la posible pluralidad interna de las voces narrativas queda hipotecada a los devenires de una tradición que, quiérase o no, impone sus contenidos simbólicos y sus prototipos de crisis. El solipsismo de la identidad personal se hace análogo, en este caso, al solipsismo de una tradición identitaria, cuyo deber es adquirir espesor de sentido mediante la configuración de su propio relato.

Al otro lado del espectro, la reflexión de Julia Kristeva en sus últimas obras, *El porvenir de una revuelta* y *El genio femenino*, sobre la experiencia de la subjetividad más allá de los límites de la intertextualidad lingüística del mundo social, la lleva a pensar la identidad narrativa como única vía para la emancipación subjetiva respecto de toda tradición represora. A partir, sobre todo, de su experiencia clínica con pacientes, Kristeva, plantea la realización discursiva como un modo de ilocución que pone en crisis reflexivamente el poder de una racionalidad homogeneizante propia de la modernidad tardía. Este modo íntimo de ilocución recibe el nombre de “revuelta” y tiene un marcado fin terapéutico. La revuelta, en tanto telos performativo del relato íntimo, se entiende como el mecanismo primero para conjurar la progresiva colonización del espacio psíquico cuyas consecuencias representan el cuadro patológico más determinante de las sociedades actuales (2000: 36).

Esta identidad negativa se contrapone al deber de memoria apologético de la inteligencia narrativa en Ricoeur o MacIntyre. En este sentido, el matiz desacralizador de la narrativa en revuelta es evidente en la obra de Kristeva, pero esa posibilidad emancipatoria sólo se hace posible por la única vía que le queda al individuo en la era de la técnica: la de la recuperación discursiva de su propio espacio psíquico. La fuerza ilocutiva del relato en la revuelta de Kristeva tiene quizás más repercusiones sociales, pero al precio de una obliteración del diálogo personal volcado sobre sí mismo.

Dos consideraciones ubican al relato de la revuelta íntima en el mismo solipsismo discursivo de la identidad narrativa. En primer lugar, una separación inusual para nuestra comprensión pragmática de la experiencia lingüística del mundo entre vida psíquica y vida activa. Las posibilidades emancipatorias del relato terapéutico se oponen drásticamente con las orientaciones de la acción en sociedad. Kristeva opta por el refugio en la dimensión psíquica interior, en contraste con las prácticas públicas exteriores. Pero esta distancia entre vida interior y exterior es desmentida por la performatividad misma de la historia personal narrada. Relatar, así sea para la propia autoevaluación psíquica de la identidad es inscribirse en un tipo de acto con una intencionalidad y teleología propia que queda fijada discursivamente. Relatar es actuar, para uno o para los demás.

Por otro lado, así como la revuelta se instituye como el mecanismo primero de la conjura contra una progresiva colonización del espacio psíquico, así también se podría hablar de que el refugio en el espacio psíquico es síntoma de una progresiva colonización del espacio público y de formas de comunicación deformadas. Si el relato conjura en su carácter reflexivo los contenidos de la clausura psíquica, también puede explicitar, en términos de experiencia, los distintos momentos de las clausuras comunicativas.

Al final de este recorrido, sólo me permito sugerir la pertinencia según el anterior diagnóstico de lo que se podría llamar una “vuelta a Bajtín”. Probablemente, nadie como Mijail Bajtín ha caracterizado el lenguaje literario como hecho social. En “La palabra en la novela” y en la definición de polifonía, Bajtín plantea formas de constitución de la identidad que se separan abiertamente de cualquier trasfondo metafísico o solipsista. La pluralidad de voces que conforman el mundo social de la novela, a la cual podemos traducir como pluralidad de fuerzas ilocucionarias, de intencionalidad performativa, hace que se replantee la condición del ser como “sujeto cognoscente” o “sujeto que se autocomprende”, por la idea de “sujeto comunicante”. Esto es posible porque tanto la identidad personal, como la configuración de un universo de

interacción tienen en Bajtín menos posibilidad en el habla clausurada de un relato autocomprendido, que en las posibilidades abiertas del habla ajena.

Bibliografía

Ferry, J-M (2001). *La ética reconstructiva*, Bogotá, Siglo del hombre Ed.

_____ (1991). *Les puissances de l'expérience: essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Figueiredo, L. (1999). *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Ediciones Universidad de Navarra.

Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Madrid.

_____. (1990). *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.

Kristeva, J. (2000). *El porvenir de una revuelta*, Editorial Seix Barral, Barcelona.

_____. (1999). *Sentido y sinsentido de la rebeldía*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

MacIntyre, A. (2001). *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias.

_____. (2004). *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.

Ricoeur, P. (2007). *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina. Prometeo Libros.

_____. (2006). *Caminos del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México

_____. (1998). *Tiempo y narración. 3vol.*, Siglo XXI, México.

_____. (1997). *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.